

проблемы духовного единства человечества, единства истории и самого человека помогают Ясперсу при решении конкретной проблемы исторического единства остаться на позиции бесконечной открытости будущего и краткости начала.

Основная парадигма «технологической мысли», в соответствии с которой то, что создано своими руками и процесс чего можно контролировать, можно раззять на части – лишь в том мы находим полноту истины, – привела к забвению очевидного факта – «нетехнологичности души». Представители религиозной философии XIX – XX столетий стремятся напомнить о том, что в мире есть области, где кончаются проблемы и начинаются тайны, и необходимо мужественно признать и принять, что не все зависит от нас и есть нечто неустранимое. Есть нетехнологические трудности, и они не носят временного характера. Их нужно принять: нашу смертность, конечность, доступность страданиям. Эти проблемы нельзя решать в ходе культурного прогресса.

С осознанием последнего и связано новое обращение к феномену веры, способной избежать «душающе печальной вселенной рационализма» (Г.Марсель). В поиске адекватной формы знания, признав необходимость справедливой гармонии между верой и знанием, И.Вл.Соловьев, и К.Ясперс обращают внимание на то, что в науке и духовном познании задействованы разные структуры человеческого существа. Если в науке человек действует как «чистый ум», то в духовной сфере человек предстает как личность, в которой воедино собрана вся целокупность бытия, а потому вера, в противоположность научному познанию, становится «ответственно осознанным движением сознания».

Возможно, далеко не бесспорными выглядят концепции, определяющие значимость гармоничного слияния веры и знания. Согласно Соловьеву, оно необходимо для определения справедливого устройства жизни, становящегося на пути всеобщей христианизации. Но, по мнению же Ясперса, это предпосылка «безграничной коммуникации на ниве всемирной истории». Но бесспорны, на наш взгляд, содержащиеся в них указания на то, что вера – важнейший феномен внутреннего духовного мира человека, означающий непосредственное принятие сознанием смысловых положений как высших истин, норм, ценностей, признание того, что вера основывается на внутреннем чувстве (интуиции), на уважении к чужому опыту и традиции.

Осмысление данных положений, признание того, что вера – не некая ущербность знания, а иная форма установления отношений с Истиной – один из путей дальнейшего философского анализа проблем познавательной деятельности.

Ю.И.Мирошников
ВЕРА КАК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ

Культурная значимость и духовное напряжение вокруг феномена веры возникли благодаря христианству. Проблема веры оформилась как один из аспектов той переоценки ценностей, которая происходила в процессе становления христианского мировоззрения, его движения в толщу народных представлений.

Христианство глубоко переосмыслило и понимание человека, и его сознание. Если античность выше всего оценивала в человеке его интеллектуальные спо-

собности, то христианская идеология вознесла на щит чувства, эмоции и волю. Поставив в зависимость судьбу человека от его личной склонности, симпатии и выбора, она сделала своим самым известным требованием к каждому правоверному христианину «веру, надежду, любовь».

И язычество, и христианство знали два мира: видимый, материальный, земной и невидимый, идеальный, небесный. Существенные разногласия начинались в определении путей в потустороннее. По мнению Сократа, Платона и Аристотеля, дорогу к этой области мог осилить лишь интеллект философа, способный преодолеть дебри абстракций, не растеряться перед премудростями диалектики. Простой человек, профан, представитель толпы был навсегда прикован к грубой, чувственно данной действительности.

Для христианина небесная обитель распахивала свои гостеприимные покои, реагируя на теплоту бесхитростного сердца, а не на тонкое искусство оперирования понятиями. Античная философия в эмоциональной сфере видела служебные функции точно так же, как христианская идеология пыталась интерпретировать интеллект.

Возникновение светской философии в Новое время вновь с еще большей остротой поставило старую дилемму: вера или разум. Различные направления светской философии материализма и идеализма, рационализма и сенсуализма сходились в одном: все они признавали веру в качестве структурной единицы сознания и все стремились приписать ей лишь служебную, познавательную функцию. Такая тенденция в отношении веры объяснима тем, что, с одной стороны, не замечать веры как феномена сознания после всего того, что о ней было написано в христианской литературе, стало невозможно. С другой стороны, и в этом сходилась особенно тесно вся атеистическая философская мысль, потусторонний мир потерял свои былые четкие контуры и исчез совсем как объективная категория, превратившись в фантазию, заблуждение, обман. Так, автор трактата «О трех обманщиках» утверждал: «Если благонравные бабенки благоговеют перед Франциском, Игнатием, Домиником и другими им подобными, значит ли это, что действительно надо верить, будто разум предписывает, чтобы хотя бы одного из этих святых почитали, и полагает, что упомянутые выше люди, следуя естественному свету, признали нужным почитать какие-то высшие, невидимые силы. Ведь все это выдумки наших досужих служителей культа, которым нужно потуже набить свои карманы»¹.

Из важнейшего понятия онтологии духовная структура мира попала в область второразрядных понятий гносеологии. Естественно, что и вера не могла сохранить своего прежнего категориального значения. Признание того, что есть два вида веры — религиозная (ложная) и нерелигиозная (научная), становится господствующим в западноевропейской культуре. Конечно, это не отменяет попыток различных авторов либо найти точки соприкосновения между религиозной и нерелигиозной верой (как это делал И. Кант), либо максимально их разделить и противопоставить. Попутно продолжается и дифференциация понятия нерелигиозной веры. К примеру, Б. Рассел насчитывает пять различных форм².

¹ О трех обманщиках // Анонимные атеистические трактаты. — М., 1969. — С. 203—204.

² Рассел Б. Человеческое познание, его сфера и границы. — М.: Иностр. лит., 1957.

Обратимся к советской философской литературе. Увлеченная перспективой «отмирания религии как пережитка прошлого», она долгое время не обращала внимания на положительный гносеологический смысл веры и связывала ее функционирование исключительно с «иллюзорным» религиозным сознанием. Так, в советской философской и психологической литературе чувство веры пытались свести к минимуму религии и выступали против позитивного употребления термина «вера». Чаще всего использование этого термина в советском смысле объявляли нестрогим, однако постепенно, благодаря усилиям таких авторов, как А.И.Горячева, П.В.Колпин, Б.Ф.Поршнева и др., в советскую философскую и психологическую литературу все же вошло более широкое понимание веры.

Если суммировать общую тенденцию в реабилитации веры, то оказывается, что в плане гносеологического содержания она есть не что иное, как **эмоционально окрашенное оценочное знание**. Познающий субъект опирается на веру как на внутреннюю оценку результатов познавательной деятельности. Оценка возникает всякий раз, как только в сознании человека начинается познавательный процесс.

Действительно, такая характеристика веры не раз отмечалась в истории философии. Например, Аристотель писал, что «за мнением следует вера (в самом деле, невозможно иметь мнения, которым, по-видимому, не доверяешь), ... вера сопровождает любое мнение, убеждение – веру, разум – убеждение»³. На обязательность оценки по отношению к любому знанию указывали и представители западной философии прошлого века. Так, В.Виндельбанд писал: «Все положения познания содержат уже ... комбинацию суждения с оценкой; они суть соединения представлений, оценка истинности которых решается в утверждении или отрицании»⁴.

В вере, кроме ее оценочного характера, обычно подчеркивалась чувственная, эмоциональная форма, делающая таким притягательным для индивида любой предмет веры. На эту психологическую особенность веры обращали внимание многие философы. Вера усиливает и оживляет любую идею и тем самым поднимает ее на уровень непосредственного впечатления. Так рассматривает веру Д.Юм⁵. Гегель называет верой непосредственное, чувственно-достоверное знание⁶.

Возвращаясь к советской философии, повторим, что постепенно была восстановлена в правах нерелигиозная вера, как она понималась Аристотелем, Д.Юмом, Г.Гегелем, Б.Расселом и другими классиками философии. Здесь отечественная мысль пошла в одном направлении с западноевропейской культурой, чего нельзя сказать по отношению к религиозной вере. До самого последнего предперестроенного времени советские философы были мобилизованы на непримиримую идейную борьбу с религиозной верой, они должны были доказывать ее иллюзорную сущность. Сегодня стали очевидными многие мнимые величины, числившиеся в качестве достижений в разработке и пропаганде «научного мировоззрения», порожденные специфической советской реальностью. Пришла в полную негодность

³ Аристотель. О душе. — М.: Соц. эк. гиз., 1937. — С. 91.

⁴ Виндельбанд В. Прелюдии: Философские статьи и речи. — СПб., 1904. — С. 25.

⁵ Юм Д. Соч.: в 2 т. — М.: Мысль, 1966. — Т. 1. — С. 220.

⁶ См., напр.: Гегель. Наука логики: В 3 т. — М.: Мысль, 1971. — Т. 2. — С. 115.

вся система так называемого научно-атеистического воспитания. Трезвый анализ сложившейся духовной ситуации должен прежде всего учесть, что российская общественность не имела опыта веротерпимости. Государственное православие, господствующее в царской России, подготовило почву для тоталитарного духовного производства в советском обществе. Догматическое религиозное сознание через насильственное отторжение традиционных верований и не менее насильственное внедрение марксистско-ленинской идеологии осталось по существу тем же отчужденным, каким оно было до 1917 года. Отчуждение — это главный порок функционирования всей предшествующей идеологии, который развился в чрезвычайно короткие сроки. Герои А.Платонова и И.Бабеля оперируют революционными категориями как своим собственным мыслительным материалом, а персонажи А.Солженицына, В.Гроссмана, Ю.Трифонов, В.Дудинцева становятся уже в оппозицию к господствующей идеологии.

Марксизм-ленинизм большинством населения был воспринят как новая религия. Прав оказался Н.А.Бердяев, который писал, что завзятые атеисты, борцы за знания против веры никогда не могли избежать веры как психологического момента их собственного учения⁷. Бросается в глаза непосредственность, противоречие между сознательным отрицанием всякой веры и неосознанной на нее опорой в процессе функционирования марксистской доктрины. Имеется в виду прежде всего практика пропаганды, информации, обучения и воспитания.

Хотя, конечно, отождествление веры в коммунизм с религией не выдерживает строгой критики, однако эта параллель сама по себе весьма любопытна. А.Мень, вспоминая о времени сталинщины, писал: «Портреты генсека, подобно иконам, пишутся по строго обозначенным каноническим правилам. Их размещают повсюду, словно образа. За их оскорбление могут судить как за покушение на саму личность вождя. Его статуи торжественны, словно изваяния фараонов. ... Музей его подарков становится своего рода святилищем, наполненным приношениями верующих». Его биография печатается крупным шрифтом, как Евангелие. Изречения «корифея всех наук» цитируют как решающее слово, как Священное писание⁸.

При всем сходстве гносеологического и психологического механизмов нерелигиозной и религиозной веры, между ними существует и существенное расхождение, которое можно определить следующим образом. Религиозная вера открывает взору человека особую невидимую духовную онтологию, нравственное измерение мира с его духовным верхом и низом. Классическое определение веры, данное апостолом Павлом в «Послании к евреям», как раз схватывает важные черты этого феномена: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом»⁹. Нерелигиозная вера в качестве онтологической основы имеет в виду посюсторонний мир с обычной естественной геометрией, с равноправными направлениями пространства. Как видим, религиозная и нерелигиозная вера отличаются своими онтологическими картинами. Собственно, здесь и обнару-

⁷ Бердяев Н.А. *Философия свободы; Смысл творчества*. — М.: Изд-во «Правда», 1989. — С. 39.

⁸ Мень А. *Религия, культ личности и секулярное государство: Заметки историка религии // На пути к свободе совести*. — М.: Прогресс, 1989. — С.107.

⁹ Библия: Кн. Нового завета, Евр. 11:1.

живаются самые сильные аргументы в пользу религиозной веры. Она размыкает границы обыденного, земного, материального и устанавливает субстанциальные связи человека с возвышенным, небесным, идеальным.

Вера в коммунизм, в освободительную миссию пролетариата, в различную нравственную ценность классов, в партию, в вождя в советском обществе приобрела черты религии в той степени, в какой в сознание людей входила новая нравственная типология общества и личности. В глазах миллионов Сталин обладал всемогуществом, всеведением и всеприсутствием, то есть качествами человекобога. Культ вождя оказался практикой примитивного идолопоклонничества, попыткой возрождения язычества в стране, вобравшей в себя исторический опыт утонченной мировой религии. Теперь можно уверенно констатировать, что народ не принял культ человекобога и отторг его как злое наваждение.

Нет спора, и гносеологический и психологический механизмы функционирования веры представляют большой исследовательский интерес, но сами по себе они не могут высветить более важную аксиологическую сторону проблемы веры. Главный духовно-практический вопрос заключается не в том, как вера работает, а какая вера более достойна человека, во что лучше верить или, еще проще, какая вера лучше? Этот вопрос занимал не только полубогородного князя Владимира, он актуален всегда и для всякого человека. В вере заключен этический аспект. Она предполагает нравственную ориентацию на высшие ценности, духовную стойкость в выборе своего предмета и нравственную ответственность за ошибку свободного самоопределения. Вера – это такой феномен, в исследовании которого интересы гносеологии и этики переплетаются теснейшим образом.

Здесь следует сделать одно отступление. Мы говорим об онтологическом содержании веры, хотя в гносеологическом смысле она элементарно оценочна и не имеет других структурных единиц. Выделение в вере предмета веры (знания) и оценки (что психологически соответствует чувству уверенности в истинности этого знания) ведет к отождествлению веры с мнением.

Когда противопоставляют веру предметному знанию, то допускают неточность, предполагая, что элементом веры является знание. Мы совсем не хотим сказать, что вера лежит вне плоскости всякого познания, но что вера как вид оценочного знания никогда не вступает в конкуренцию с предметным знанием – это совершенно точно. Вера есть осознание ценности какого-либо знания. Поэтому вера бессмысленна без объекта, предмета, содержания, смысла, но с ними она сливается в единое целое. Вера важна не сама по себе, а в тесной связи со своим предметом. Различие между религиозной и нерелигиозной верой заключается, как это ни странно, не столько в ней самой, сколько в том, что с помощью веры признается за истину, какой выбор индивид совершает на основе своей веры.

В обществе, в молодежной среде широко распространено мнение, что не верить плохо, а верить хорошо независимо от того, во что веришь. Можно верить в Бога, в себя, в человека вообще, в счастливый случай, в Ельцина или Жириновского, в светлое будущее. Содержательный анализ различных объектов веры здесь не предполагается, а вопрос «Какая вера лучше?» – считается не имеющим смысла. Само собой разумеется, что и в советской философской литературе не практиковалось непредвзятое сопоставление религиозных и нерелигиозных идеалов, а от-

крытое богоискательство считалось чуждым мировоззрению советских людей. Но, как теперь становится ясно многим, если не искать высокой веры, то в качестве господствующей воцарится низменная, «бесовская». В этом смысле богоискательство – первейшая духовная потребность каждого человека, тем более, деятелей культуры, религиозной и светской интеллигенции. Исповеди Августина и Л.Н.Толстого, житие Аввакума позволяют увидеть, какая необходима напряженная работа души, чтобы совершить нравственный выбор.

Куль личности Сталина, помимо всех прочих причин, мог родиться лишь в условиях, когда нравственное самоопределение человека делалось как бы излишним, а то и опасным. Оно приравнялось к состоянию духовной незрелости, к недомыслию и, более того, к акту гражданского неповиновения. Как могли, этой тенденции в последнее время противостояли Ч.Айтматов, В.Астафьев, В.Дудинцев, В.Распутин, В.Тендряков и другие. Русская художественная литература всегда горячо интересовалась религиозными вопросами, формировала у читателей способность к эмоциональному постижению духовного измерения мира, тайн жизни, смерти и бессмертия. К сожалению, это культурное направление в советское время сознательно разрушалось, значимость проблем веры активно обесценивалась.

В начале нынешнего века Н.А.Бердяев обвинял государство в том, что оно превратило религию во что-то отвратительное и отталкивающее¹⁰. Эта мысль оказалась пророческой и по отношению к советскому периоду отечественной истории. В Советском Союзе все поколения людей воспитывались в обстановке непримиримой борьбы с религиозным «дурманом». Фактически это была официальная установка на нигилистическое отрицание религии. Если сегодня общество ставит своей целью выйти из духовного кризиса, то оно прежде всего должно воплотить идею секулярного государства.

Л.Н.Толстой упрекал передовую русскую интеллигенцию в том, что все ее помыслы были устремлены на научное преобразование материальных условий жизни, а не поиски обновленной религии, способной удовлетворить духовные потребности всего народа¹¹. Призыв Л.Н.Толстого к религиозному обновлению был услышан и поддержан рядом блестящих публицистов, философов, богословов. Но дальнейшие события сложились так, что представители этого направления вскоре после революции 1917 года либо были выдворены за пределы нашей страны, либо погибли в лагерях ГУЛАГа. Современный читатель открывает их творчество заново. Необходимо глубокое освоение наследия Н.А.Бердяева, С.Н.Булгакова, П.А.Флоренского и других русских богоискателей, которые показали, что религия – не «застывшие догмы», не «слепая вера».

Нравится это кому-то или нет, но возрождение христианских традиций в духовной жизни россиян неизбежно, как неизбежны новые поиски и открытия на этом пути. Религия и, в частности, православие в нашей стране имеют десятки миллионов своих приверженцев, и легко можно прогнозировать, что паства в ближайшее время не уменьшится, а значительно возрастет. Однако ожидать ду-

¹⁰ Бердяев Н.А. *Cub specie æternitatis: Опыты философские, социальные и литературные.* — СПб., 1907. — С. 136.

¹¹ Толстой Л.Н. Что такое религия и в чем сущность ее? // Полн. собр. соч. — М., 1913. — Т. 15. — С. 313.

ховного обновления общества от простого численного прироста религиозных общин было бы самонадеянно. Слишком слаба культурная основа, низок уровень образования, мала степень осознанности мировоззренческого выбора новопроиспеченных «братьев» и «сестер». Ставить свечи в церкви сегодня просто модно, быть крещеным сегодня почти престижно.

Современное общество остро нуждается в нравственном очищении и покаянии. Как очиститься, перед кем покаяться? Где нравственные герои, пастыри и провидцы, которые бы вывели бывшего советского человека на свет Божий? Смогут ли семья, церковь, школа, средства массовой информации и все другие общественные институты, выполняющие образовательные функции, воспитать в нас «счастливую религиозность», как выражался Н.С.Лесков, то есть такую, которая бы мирила между собой веру с разумом¹².

Российский гражданин, собственно, никогда не жил в условиях свободы совести: то его пригвождали к догмам религии, то насиловали «научным атеизмом». Выйти из духовного подполья он может лишь при условии последовательного осуществления в обществе принципа свободы совести. Есть надежда, что демократические завоевания последних лет смогут излечить его от синдрома тоталитаризма и сформируют в нем потребность верить, надеяться, любить.

¹² Лесков Н.С. Собр. соч.: В 11 т. — М., 1958. — Т. 11. — С. 11.

Н.А.Исакова

СРЕДНЕВЕКОВЫЙ СИМВОЛИЗМ: ЗНАНИЕ И ВЕРА

Рубеж XIX–XX веков знаменателен преодолением надменного отношения к средневековой культуре философов Просвещения, считавших, что средневековье — это «безвременье» и «темная година». В XX веке были все-таки устранены крайности прежних взглядов, и некоторые аспекты средневековой культуры заинтересовали современных мыслителей. Анализ феномена средневекового толкования и комментаторства показал, что уже в средние века зародился герменевтический метод. Идея второй реальности и ее скрытого присутствия в человеческих делах, вопросы о подлинной видимости реальности стали актуальны в XX веке, отправным пунктом для них стал средневековый символизм.

Средневековый символизм основан на символе как на смыслообразующей структуре. Символ не является ни знаком, ни копией, ни отражением вещи. Символ выступает одновременно как конструктивный принцип вещи и внешнее ее обобщение. Символ — живой знак вещи, «внутренне-внешнее» ее выражение. Христианская концепция мира как изделия (Лактанций, IV в.) предполагает законченность этого мира, его изготовленность, но в то же время мир, как вещь единая, бесконечно многообразен по Божьему изволению. Мир необходим и неизменен и поэтому тоже выступает как символ, так как является общим пределом бесконечного многообразия единичностей вещей. Из символа как наглядной явленности смысловой целокупности многообразия, а не как знака — подобия вытекают непреложность мира и чудо как существенный феномен этого мира. Средневековое чудо — новый смысл. Как только вещь раскрыла еще один смысл — чудо свершилось. Чудеса сменяют друг друга. Попытка символически обозна-